

GHEORGHE-ILIE FÂRTE<sup>1</sup>

## DREPTATEA CA PRINCIPIU DE ORGANIZARE A VIEȚII POLITICE

---

### Justice as Organizing Principle of Political Life

#### Abstract:

*The main thesis of this paper is that justice is not a natural law that (re)establishes equilibrium and order in the universe, but a disposition enforced by a fighting will to render to every man his due in line with a regime of rights, powers, or immunities to use, enjoy and control some external goods. Inasmuch as there is no sense, feeling or instinct of justice, it is reasonable to assert that people regulate their conduct under the authority of a legislative authority according to certain ideas of justice, which they adopt and promote through a steady effort of knowledge and will. Critical analysis of the main types of justice – associative justice, punitive justice, corrective justice, restorative justice, functional justice, normative justice, commutative justice and distributive justice – from a liberal democratic perspective highlights the formal requirements of justice in different social arrangements and in relation to various aspects of personal and social life. Because it lacks a natural foundation of justice and people have strong interests in enforcing a certain idea of justice, public debates about justice entail a clash of militant wills. Debaters engage in a struggle for political hegemony trying to exclude from the public sphere the rival ideas about justice. In other words, all substantive debates about justice are carried out in an agonistic public sphere. The more civilized and reasonable the agonistic debates about justice are, the more likely the idea of justice is to fit the vital interests of individuals and society.*

**Keywords:** agonistic public sphere, fighting will, justice, organizing principle, rule, type of justice

---

<sup>1</sup> Conferențiar la Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași, Facultatea de Filosofie și Științe Social-Politice, Departamentul de Științe ale Comunicării și Relații Publice, email: [farte@uaic.ro](mailto:farte@uaic.ro)

## Introducere

Indivizii și societățile pe care aceștia le formează sunt entități izomorfe în măsura în care existența și evoluția acestora se bazează pe aceleași principii de organizare. Unele dintre aceste principii sunt naturale sau congenitale, în timp ce alte principii sunt învățate sau dobândite. Spre exemplu, principiul autoconservării și principiul maximizării utilității sunt principii congenitale, deoarece atât indivizii, cât și societățile, indiferent de timp și loc, tind în mod natural (sau spontan) să-și prezerve existența și să acționeze în acord cu cel mai bun raport cost-beneficiu. Pe de altă parte, principiul dreptății și principiul carității sunt principii dobândite, deoarece ele guvernează în mod specific conduita anumitor indivizi și colectivități în funcție de istoria lor culturală și de particularitățile procesului de socializare. Indivizii și societățile înțeleg și aplică diferit regulile de conduită de a-i da fiecăruia ceea ce i se cuvine, respectiv de a-i ajuta cu generozitate pe semenii aflați în nevoie.

Scopul studiului de față este acela de a evidenția ipostazele principiului dreptății, rolul dreptății în organizarea vieții politice a unei societăți și importanța comunicării publice în internalizarea acestui principiu. Cunoașterea acurată a fațetelor dreptății și asimilarea acestui principiu de organizare sunt esențiale pentru orice individ și societate. Apelând la metoda încercării și erorii, omul drept ajunge progresiv la o estimare corectă a propriei personalități și a propriilor puteri; în plus, el izbutește să-și descopere, de-a lungul vieții, locurile și rolurile cuvenite în cadrul realității sociale. Omul drept învață să-și ajusteze dorințele, scopurile și interesele în funcție de locul meritat în societate, loc care îi conferă stabilitate, confort și oportunități de dezvoltare personală. Prin contrast, acceptând să primească ceea ce nu i se cuvine, omul nedrept devine confuz cu privire la propriile capacități și merite și ajunge să-și piardă încrederea în el însuși și în destinul lui (Mæterlinck 1902, 3). Este de remarcat, apoi, că dreptatea este virtutea esențială a oricărei societăți pluraliste și o marcă a excelenței acesteia (Alexander 1915, 207). Lipsite de o concepție comună despre ceea ce este bun (Foster 2004, 501) și fondate pe recunoașterea intereselor incompatibile și a scopurilor mutual

exclusive (Alexander 1915, 207), societățile pluraliste subzistă și prosperă numai dacă actorii sociali își reglează conduita în acord cu normele derivate din principiul dreptății. Aceste norme sunt diferite, după cum diferite sunt teoriile dreptății luate în considerare. Respectiv-vele teorii sunt folosite ca hărți ale unor vecinătăți în care oamenii pot trăi împreună măcar pașnic, dacă nu și bine. Evident, toate hărțile sunt parțiale și biasate, iar unele dintre ele pot fi considerate mai bune decât altele, în funcție de caracteristicile raporturilor interumane pe care le evidențiază (Bass 2012, 255). Totuși, indiferent de scăderile lor, toate abordările și aplicațiile principiului dreptății contribuie la propășirea persoanelor și comunităților (Foster 2004, 501).

Dificultățile metodologice ale demersului nostru sunt multiple. Înainte de toate, în abordarea principiului dreptății, nu ne putem bizui pe uniformitatea naturii umane în felul în care cercetătorii realității fizice se bazează pe uniformitatea lumii materiale (Alexander 1915). Nici entitățile social-politice, nici raporturile dintre ele nu sunt suficient de stabile și constante pentru a putea identifica regularități cu valoare de lege. În al doilea rând, curajului popperian de a formula ipoteze sau teorii care se pot dovedi false trebuie să-i fie adăugat curajul de a abstractiza, adică de a ignora o parte însemnată din conținutul vieții sociale (Soltan 1997). Așa cum s-a menționat deja, principiul dreptății face parte dintr-un ansamblu complex de principii interconectate (în parte naturale, în parte dobândite), care, la rândul lor, sunt corelate cu miriade de alte variabile, de la trăsăturile biologice, psihologice și sociale ale indivizilor la instituțiile și practicile morale, culturale, religioase, politice etc. ale societăților din care acești indivizi fac parte. Corelând fațetele dreptății doar cu anumite semnificații și, mai apoi, cu anumite reguli de conduită, trecem cu vederea o mare parte din substanța vieții sociale, chiar dacă ele influențează într-o măsură însemnată (deși nu decisivă) înțelegerea și aplicarea principiului dreptății. În al treilea rând, dreptatea nu este un fapt natural, ci unul social (sau instituțional). Asemenea celorlalte fapte sociale, principiul dreptății subzistă și funcționează în virtutea experiențelor subiective ale indivizilor, chiar dacă nici o asemenea experiență subiectivă nu poate modela acest principiu într-o manieră arbitrară. În ultimă instanță, dreptatea este ceea ce cred oamenii că

este (cf. Hayek 1952), deși niciun individ sau grup de indivizi nu poate stabili prin *fiat* ce este dreptatea. În al patrulea rând, este de remarcat faptul că abordările principiului dreptății tind să fie mai curând normative decât descriptive, iar mobilul multor cercetări pare să fie impunerea unei viziuni asupra dreptății care avantajează anumite grupuri de interese în lupta pentru hegemonie politică, iar nu descoperirea adevărului de dragul cunoașterii. Conștienți de această tendință, nu vom încerca să stabilim în mod peremptoriu ce este dreptatea, ci vom analiza critic accepțiunile date dreptății în cadrul sferei publice și vom arăta ce consecințe decurg din adoptarea unora dintre aceste accepțiuni. În sfârșit, ca entitate dinamică, principiul dreptății se actualizează permanent, dar în ritmuri diferite, în funcție de experiențele indivizilor ce compun societatea. Unitatea funciară a speciei umane este incontestabilă, însă la fel de incontestabil este și faptul că indivizii și societățile se află în stadii de organizare și dezvoltare foarte diferite. După cum bine a remarcat Herbert Spencer (1891a), persoanele și societățile inferior organizate sunt relativ invariabile, deoarece se lasă ghidate mai mult de reflexe și învață foarte puțin în urma experiențelor individuale. Încheindu-și rapid evoluția mentală și procesul de învățare, ele tind să rămână crampionate de versiuni vechi, rudimentare și rigide ale principiilor de organizare. Prin contrast, organismele superioare au o perioadă de evoluție mai îndelungată, sunt mai plastice și își actualizează, deseori spectaculos, principiile de organizare. În consecință, valențele principiului dreptății variază dramatic de la un individ la altul, de la o societate la alta și de la o epocă istorică la alta. Spre exemplu, nimeni nu este surprins de faptul că triburile primitive din Oceania secolului al XVIII-lea și națiunile vest-europene din zilele noastre au îmbrățișat viziuni diferite asupra dreptății și au adoptat reguli ale conduitei juste radical diferite. Acest fapt demonstrează că analizele conceptuale ale dreptății – precum este și cazul demersului nostru – trebuie coroborate cu abordări istorice ale ideii de dreptate.

### Ce este dreptatea?

Un punct de plecare convenabil în analiza conceptului de dreptate este definiția dată acestuia de Ulpian: „Dreptatea este dispoziția statornică și permanentă de a-i da fiecăruia ceea i se cuvine/ *Justitia est constans et perpetua voluntas jus suum cuique tribuendi*” (cf. Spector 2015, 1078).

Definiția lui Ulpian pare să fie concordantă cu perspectiva naturalistă și universalistă asupra dreptății pe care a propus-o Herbert Spencer. Potrivit acestuia, principiul dreptății funcționează la toate nivelurile de organizare ale realității, inclusiv la nivel infrauman. Așa cum fiecare mușchi, fiecare viscer, fiecare glandă primește sânge în concordanță cu funcția îndeplinită, tot așa fiecare individ își primește răsplata – bună sau rea – în acord cu propria natură, propriul caracter și propria conduită (Spencer 1891b, 9). Deși seducătoare, ideea existenței unei legi sau a unei instanțe care asigură echilibrul și ordinea din Univers – dând fiecăruia ceea ce este al său – poate fi acceptată la nivel metafizic sau religios, însă nu poate fi dovedită științific. Spre exemplu, existența tumorilor maligne contrazice valabilitatea unei legi a dreptății la nivel infrauman. Aceste țesuturi sunt alimentate cu sânge și nutrienți într-o măsură chiar mai mare decât țesuturile sănătoase deși au un impact dezastruos asupra organismului din care fac parte. Principiul dreptății nu funcționează în mod natural nici la nivel individual chiar dacă anumite proverbe, precum „Bine faci, bine găsești” sau „Rău faci, rău găsești” par să sugereze acest lucru. Istoria ne arată că mulți oameni ticăloși au avut parte de bunăstare până la sfârșitul vieții lor și mulți oameni dreți au avut o viață plină de suferințe și necazuri în ciuda virtuților lor și a binefacerilor pe care le-au răspândit. Contraargumentul că pedeapsa cuvenită pentru nedreptate vine uneori peste o generație – conform dictonului „Părinții au mâncat aguridă și copiilor li s-au strepezit dinții” (Iezechiel 18, 2) – și în mod sigur în viața de după moarte este un subterfugiu acceptabil în plan metafizic sau religios, însă nu și în context științific. Reversul acestui contraargument, anume că răsplata omului drept vine pe lumea cealaltă, comportă aceeași problemă. El oferă omului drept care a fost răsplătit cu rău pentru binefacerile lui consolare și mângâiere,

însă nu și certitudinea științifică a justei retribuiri. În sfârșit, valabilitatea unei legi a dreptății nu poate fi confirmată nici la nivelul societății și, cu atât mai puțin, la nivelul umanității. Prăbușirea unor dinastii (e.g. Bourbonii din Franța, Habsburgii din Austria, Romanovii din Rusia, Hohenzollernii din Germania și România), descompunerea unor imperii (e.g. Imperiul Asirian, Imperiul Roman, Imperiul Aztec, Imperiul Britanic) și dispariția unor popoare (e.g. etruscii, edomiții, hunii, cumanii) au fost puse deseori pe seama acumulării nelegiuirilor până la pragul masei critice care aduce după sine, în mod necesar și irevocabil, pedeapsa distrugerii. Mai mult, „în timpurile cele de pe urmă”, întreaga umanitate ar avea de dat socoteală pentru toate nedreptățile comise de-a lungul istoriei, urmând a fi purificată prin foc. Captivante și, deseori, pline de învățăminte, asemenea narațiuni pot servi drept avertismente religioase împotriva celor care comit nedreptăți, sau pot satisface sentimentul de răzbunare al victimelor nedreptății, însă, în mod evident, nu pot fi susținute cu dovezi științifice. Preluând o exprimare metaforică binecunoscută, observăm că paharul nedreptăților tolerate este atât de diferit de la un individ la altul și de la o societate la alta, încât nimeni nu poate aproxima momentul în care acesta se umple și în care pedeapsa cuvenită este în sfârșit aplicată. Neavând o șansă rezonabilă de confirmare a predicțiilor, nu are sens să vorbim despre limite naturale ale nedreptăților sau despre intervenția fatală a lui Nemesis în scopul restabilirii ordinii și echilibrului în Univers.

Din cele de mai sus rezultă că dispoziția de a-i da fiecăruia ceea ce este al său sau ceea ce i se cuvine nu subzistă în virtutea unei legi naturale și nu funcționează automat în toate împrejurările. Ea funcționează, de fapt, în virtutea *voinței* omului care hotărăște să acționeze în acord cu regulile conduitei juste, așa cum le-a putut el deprinde (sau învăța) în cadrul procesului de socializare. În fapt, aceste reguli sunt rezultate ale unui proces evolutiv sinuos, pe parcursul căruia indivizii repetă comportamentele însoțite de succes, comportamente care produc satisfacție și, pe cale de consecință, utilitate (cf. Bîlbă 2016, 111). Dreptatea își face simțită prezența în viața indivizilor și a societății numai în măsura în care apare și se menține un *efort de cunoaștere și de voință* în acest sens. Contrar intuiției comune și, mai

ales, anumitor luări de poziție publice, oamenii se raportează foarte rar la standardele conduitei juste, atât în cazul propriilor acțiuni, cât și în cazul acțiunilor întreprinse de semenii lor. Cei mai importanți factori care determină această situație sunt: (a) ignoranța în privința exigențelor dreptății, (b) slăbiciunea voinței și (c) caracterul intermitent al eforturilor de voință.

Moralistilor vieții publice le place să creadă că oamenii dispun de un simț moral sau de anumite intuiții și instincte morale care le-ar facilita adoptarea unor reguli de conduită etică. Din această cauză, ei tind să-i condamne aspru pe cei care nu-și reglează cu celeritate conduita (publică) în funcție de standardele morale specifice pe care le promovează. În fapt, oamenii nu se nasc cu simț moral sau cu instincte morale. Ei internalizează parțial și imperfect anumite norme morale doar în măsura în care au dispus de o motivație suficientă pentru învățarea lor, iar experiențele lor individuale au avut o relevanță morală. Ce e drept, până la un punct, prezența unor emoții sociale – mânia, indignarea și disprețul, respectiv frica, vinovăția și rușinea – poate fi un indicator al funcționării „simțului moral”, adică al unui sistem de reguli morale, bazat fie pe vinovăție (*guilt morality*), fie pe rușine (*shame morality*) (cf. Fârte 2015). Din păcate, însă, respectivele emoții pot fi confundate între ele și pot să nu aibă nici o legătură cu simțul moral al făptuitorului. Spre exemplu, este foarte probabil ca un hoț să manifeste o emoție puternică când este prins asupra faptului, însă această emoție poate să nu fie vinovăția sau rușinea, așa cum ne-am așteptat, ci doar ciuda că, din neglijență, s-a lăsat prins. În același fel, se poate lăsa cuprins de mânie atât individul care a suferit o nedreptate (e.g. confiscarea unui bun câștigat prin muncă cinstită), cât și escrocul care este obligat să restituie un bun obținut prin fraudă (e.g. ajutorul social obținut pe baza unor declarații sau adeverințe false).

Așadar, nu avem temeiuri suficiente pentru a vorbi de un simț al dreptății, de un sentiment al dreptății sau de o intuiție înăscută și infailibilă despre ceea ce este drept într-o anumită împrejurare, ci doar despre anumite *idei despre dreptate* care sunt învățate, elaborate și aplicate de fiecare individ în măsura în care face un efort de cunoaștere și de voință.

Efortul de voință exercitat în funcție de o anumită idee de dreptate poate fi orientat doar asupra *acțiunilor externe* care duc la dobândirea sau (re)distribuirea *bunurilor externe* (Foster 2004, 503). În măsura în care nu pot fi constatate obiectiv de către un observator neutru, actele interne, precum cultivarea resentimentului, ranchiunii sau urii față de un semen (nevinovat), complacerea în disprețul față de oamenii cumsecade, imaginarea unei molestări, premeditarea unei crime etc., nu pot fi evaluate sub raportul dreptății de către agenția care veghează la bunăstarea societății, oricât de odioase ni s-ar părea aceste acte. Ele și-ar putea primi sancțiunea cuvenită în contextul vieții religioase private a individului, însă nu și în contextul vieții publice a unei societăți organizate politic. Pe de altă parte, dreptatea nu vizează componentele imateriale, subiective sau „supranaturale” ale bunăstării individuale – e.g. pacea interioară, liniștea sufletească, consonanța cognitivă, fericirea, prietenia lui Dumnezeu, viața veșnică etc. –, ci doar bunurile exterioare a căror prezență poate fi dovedită empiric: onoruri, remunerații, proprietăți imobiliare, active financiare etc. Prin urmare, nimeni nu se poate declara victima unei nedreptăți pe motiv că a fost expus unei opinii ce i-a creat disonanță cognitivă sau fiindcă nu a primit din partea semenilor consolarea de care avea nevoie. În schimb, persoana căreia i s-a confiscat propria locuință, pe care a construit-o cu propriile sale resurse (licite), poate invoca imperativul dreptății pentru a-și recupera bunul pierdut.

Problema dreptății se pune doar acolo unde este recunoscută o *autoritate legiuitoare* care distinge între părți, stabilește o ordine între părți (Pieper 1965, 44) și care pune în vigoare un sistem de drepturi de proprietate, altfel spus un regim de libertăți, drepturi, pretenții, imunități etc., prin care indivizii se pot bucura de anumite bunuri externe, folosindu-le, consumându-le sau controlându-le (Spector 2015, 1078). Autoritatea legiuitoare recunoscută poate fi o instanță unică și absolută (e.g. Dumnezeu și profeții care vorbesc în numele lui, conducătorul religios suprem, monarhul autocrat, majoritatea care a câștigat ultimele alegeri legislative, reprezentanții politici ai tuturor grupurilor de interese etc.) sau un mixaj variabil de persoane, instituții și autorități. Autoritatea legiuitoare are menirea de a stabili fundamentul în virtutea căruia cineva are sau primește ceea ce i se



cuvine ca posesiune inalienabilă (Pieper 1965, 44). În societățile deschise, pluraliste și organizate politic pe principiile democrației liberale, autoritatea legiuitoare are o natură mixtă și este relativ îngrădită în modificarea sistemului de drepturi de proprietate. Ca atare, ea nu poate stabili în mod arbitrar ce este drept sau nedrept și nu poate (re)distribui arbitrar bunurile externe între membrii societății. Deși pot fi concepute diverse aranjamente alternative prin care poate fi controlată dobândirea și distribuirea bunurilor externe, *sistemul proprietății private* este prevalent în societățile organizate ca democrații liberale și pare să fie condiția *sine qua non* a respectivei forme de organizare politică.

Autoritatea legiuitoare care definește dreptatea și pune în vigoare regulile conduitei juste într-o societate democrat-liberală se individualizează prin câteva trăsături esențiale. Înainte de toate, această autoritate consacră *pentru fiecare individ* un set de drepturi fundamentale sau inalienabile (numite și „naturale” din perspectivă jus-naturalistă), precum și o sferă privată inviolabilă. Prin consacrarea unor drepturi inalienabile ale individului – (a) dreptul la viață, (b) dreptul la libertate și (c) dreptul la proprietate (*cf.* Bastiat 2011, 50-51) –, autoritatea legiuitoare face imposibilă sacrificarea individului în numele unor formule contingente și arbitrare ale dreptății, de dragul prezervării unor entități supraindividuale sau pentru a oferi satisfacție unor pretinse entități supramundane. Dreptul la existență (care nu implică și dreptul la continuarea existenței pe spezele celorlalți membri ai societății), dreptul la exercitarea liberă și pașnică a propriilor facultăți fizice, psihice, intelectuale și morale, precum și dreptul la păstrarea bunurilor dobândite prin exercitarea liberă a propriilor capacități sunt consfințite drept condiții prealabile ale dreptății și condiții-limită ale procesului de legiferare. Autoritatea legiuitoare se angajează, astfel, să nu introducă – prin legi pozitive – drepturi și obligații care să altereze drepturile inalienabile ale individului. Pe lângă garantarea drepturilor fundamentale, autoritatea care definește și pune în vigoare regulile conduitei drepte se angajează să protejeze o sferă privată minimală pentru fiecare individ. Această sferă privată inviolabilă este menită să îi asigure fiecărui individ libertatea de gândire, libertatea conștiinței, libertatea de expresie,

exercitarea liberă a voinței și o minimă capacitate de negociere în relația cu semenii lui și cu societatea.

Garantarea drepturilor fundamentale ale individului și protejarea sferei lui private sunt văzute *încă* bine corelate cu dreptatea și regulile conduitei juste în spațiul euro-atlantic. Pentru filosofii sociali de orientare jus-naturalistă, această legătură este atât de evidentă, încât lezarea respectivelor drepturi este văzută nu numai ca o terfelire a dreptății, ci și ca o violare a legilor imutabile ale Universului. Trebuie recunoscut, totuși, faptul că *ideea de dreptate* bazată pe respectarea dreptului la viață, libertate și proprietate, respectiv pe inviolabilitatea sferei private s-a impus în spațiul euro-atlantic în urma unui efort de cunoaștere și de voință depus de milioane de oameni de-a lungul mai multor secole, o dată cu edificarea – prin încercări și erori – a societății democrat-liberale. În spiritul poziției lui Oliver Wendell Holmes din *Natural Law* (1918), se poate spune că adoptarea acestei idei de dreptate nu s-a făcut sub presiunea unor legi naturale ale Universului sau sub greutatea argumentelor care dovedesc că această formulă a dreptății favorizează în cel mai înalt grad prosperitatea și actualizarea potențialului uman, ci prin manifestarea unei voințe militante (*fighting will*) care a fost dispusă să lupte pentru acest adevăr. Dacă efortul de voință de a menține regulile conduitei juste specifice organizării politice democrat-liberale se stinge, sistemul de drepturi și libertăți corespunzătoare este condamnat la dispariție, oricât de natural ar părea acesta și oricât de evidente ar fi binefacerile pe care acesta le aduce.

Ar fi de remarcat, apoi, că autoritatea legiuitoare din societățile democrat-liberale promovează dreptatea exclusiv prin prisma unui sistem de legi explicit formulate. Acest sistem de legi este în mod funciar imperfect, din mai multe considerente: (a) sistemul nu oferă și nu poate oferi un remediu legal pentru orice drept moral; (b) multe legi sunt adoptate ca soluții convenabile în anumite împrejurări speciale, iar nu ca instrumente de protejare a unor drepturi perene; (c) legile sunt concepute pentru situații normale, iar nu pentru cazuri excepționale; de aceea, oricât de informați și bine intenționați ar fi legiuitorii, legile pot produce ocazional, în cazuri particulare, nedreptăți; (d) în anumite perioade, legea este pervertită, ea fiind

tratată de legiuitori ca mijloc de „spoliere legală”, iar nu ca instrument de protejare a drepturilor fundamentale și de promovare a dreptății (Mechem 1916, 368-370; Bastiat 2011, 54). În ciuda acestor deficiențe, drepturile și libertățile dintr-o democrație liberală nu pot fi garantate altfel decât printr-un sistem de legi explicit formulate. *Promovarea dreptății nu se poate face altfel decât prin administrarea legii*. Orice încercare de a face apel la un sens abstract al dreptății, în afara regulilor explicite în vigoare, și orice suspendare a legii menită să evite producerea unei nedreptăți în anumite cazuri excepționale ar produce haos și nedreptate (Mechem 1916, 368). Cei care sunt nemulțumiți de felul în care este promovată dreptatea trebuie să facă efortul de voință de a îmbunătăți sistemul de legi existente.

### **Ipostaze ale dreptății**

Ca dispoziție statornică și permanentă de a-i da fiecăruia bunurile exterioare care i se cuvin prin intermediul unui sistem de legi explicite promovat de o autoritate legiuitoare, dreptatea reclamă un efort de cunoaștere și voință constant din partea membrilor societății. În lipsa acestui angajament cognitiv și volițional, regulile conduitei drepte nu pot fi recunoscute și urmate, iar dreptatea nu poate guverna interacțiunile din sânul societății. De aceea, cunoașterea tipurilor sau dimensiunilor dreptății pare să fie un imperativ în procesul de socializare a membrilor unei societăți democrat-liberale.

Prima ipostază a dreptății pe care ar trebui s-o ia în considerare orice persoană care vrea să se comporte în acord cu regulile conduitei juste sau care vrea să-și judece semenii prin prisma acestui cod de norme este *DREPTATEA ASOCIATIVĂ*. Raportându-se la dreptatea asociativă, indivizii înțeleg: (a) modul în care ia ființă o asociație; (b) relația de apartenență la asociație; (c) drepturile și puterile membrilor în privința guvernării asociației și (d) distribuirea costurilor și beneficiilor către membrii organizației (*cf.* Spector 2015).

Cea mai simplă formă de asociere se face în cadrul asociațiilor private, atunci când un anumit număr de persoane acceptă în mod liber înființarea unei organizații sau apartenența la o organizație deja constituită în termenii unor scopuri fundamentale. Evident, în

societățile democrat-liberale, dreptatea asociativă nu permite gruparea în asociații private care au drept scop încălcarea drepturilor fundamentale ale altor indivizi sau violarea sferei private a acestora: crima, molestarea, sclavia, jaful, hărțuirea, spionajul etc. În virtutea calității de membru al unei asociații, fiecare individ capătă dreptul și puterea de a se implica în conducerea organizației potrivit regulilor de guvernare stipulate în cartă de înființare a organizației. În sfârșit, acceptând de bună voie să facă parte dintr-o asociație, fiecare individ acceptă *ipso facto* să fie părtaș la sarcinile, costurile și beneficiile organizației așa cum sunt ele definite și repartizate prin regulamentele asociației. Normele subiacente dreptății asociative sunt încălcate atunci când apartenența la organizație este afectată de un viciu de consimțământ, când indivizii se asociază în vederea atingerii unor scopuri reprobabile, când membrii organizației nu se angajează sau se implică abuziv în conducerea acesteia sau când costurile și beneficiile nu sunt distribuite proporțional sau echitabil între membrii organizației. Grupurile de crimă organizată și organizațiile neguvernamentale în care s-au comis acte de abuz sau corupție oferă cele mai clare exemple de încălcare a dreptății asociative.

Dreptatea asociativă guvernează și statele, adică societățile organizate de o agenție politică, cu precizarea că aceste comunități dispun de suveranitate și, implicit, de capacitatea autoguvernării și autotransformării (*cf.* Spector 2015). După cum e de așteptat, dreptatea asociativă la nivelul unui stat creează probleme spinoase în privința relației de apartenență, a guvernării și a distribuirii echitabile a costurilor și beneficiilor. Spre exemplu, apartenența majorității populației la un stat este prezumată ca fiind liber consimțită, chiar și atunci când granițele statelor implicate sunt modificate prin violență. Autoritatea legiuitoare poate oferi și oferă deseori unor străini dreptul de apartenență la comunitatea politică fără a cere explicit consimțământul propriilor cetățeni. Aceeași autoritate legiuitoare prezumă că toți cetățenii subscriu liber și în cunoștință de cauză atât la cartă constituțională, cât și la întregul sistem de legi aflat în vigoare, chiar dacă, pentru cei mai mulți dintre ei, acest lucru este fizic imposibil. Cetățenilor le este oferită oportunitatea formală de a se implica în actul de guvernare și, în unele cazuri, sunt obligați să se implice (sub forma

participării la vot), însă foarte puțini dintre ei au capacitatea reală de a influența substanțial guvernarea. În sfârșit, costurile și beneficiile sunt distribuite în funcție de un anumit raport de forțe între grupurile de interese care concurează pentru hegemonia politică, iar nu în acord cu anumite principii considerate îndeobște echitabile. Asupra acestui din urmă aspect vom reveni când vom discuta despre dreptatea distributivă. Toate aceste probleme evidențiază faptul că dreptatea asociativă funcționează mult mai bine la nivelul asociațiilor private decât la nivelul statelor, principalul motiv putând fi acela că, spre deosebire de asociațiile private, statele pot recurge la violență – mai exact, la violența considerată legitimă – pentru a-și atinge scopurile.

De altminteri, abaterile multor state de la exigențele dreptății asociative, așa cum sunt ele înțelese dintr-o perspectivă democrat-liberală, ilustrează pluralitatea ideilor de dreptate (asociativă), lipsa unui fundament natural al dreptății și practica uzuală a unei *voințe militante* de a impune o anumită idee de dreptate. De-a lungul istoriei umanității, statele au încorporat forțat teritorii și populații, au privat de drepturi politice largi categorii sociale, au oferit privilegii oneroase anumitor segmente sociale și au pus costurile întreținerii statului – prin confiscare sau suprainpozitare – pe umerii altor segmente sociale. Aparent bizar, toate aceste acțiuni, reprobabile din perspectivă democrat-liberală, au fost practicate de multe ori chiar în numele dreptății (asociative). Ungerea primită de la reprezentanții Divinității, preținsele servicii vitale aduse societății de către elita dominantă și presupusele inegalități funciare legate de rasă, etnie, avere, sex etc. sunt doar câteva dintre argumentele invocate în sprijinul ideii de dreptate asociativă care vine în contradicție cu principiile democrației liberale.

Următorul tip de dreptate la care se pot raporta membrii unei societăți este *DREPTATEA PUNITIVĂ*. Având o faimă proastă din cauza asocierii cu vendeta, dreptatea punitivă îndeplinește, totuși, o funcție prosocială, mai ales în societățile puțin civilizate care nu dispun de o autoritate de administrare a dreptății suficient de puternică și credibilă. În colectivitățile primitive și anarhice, lipsite de o agenție de protecție a indivizilor pașnici, pedepsirea răufăcătorilor – de către victimă sau de către aparținătorii acesteia – îndeplinea o funcție triplă:

răzbunarea victimelor, împiedicarea răufăcătorilor de a repeta infracțiunea, respectiv descurajarea celorlalți membri ai colectivității de a imita conduita răufăcătorilor (Wright 1911, 622-624). Izvorâtă din mânie și resentiment, răzbunarea aplicată răufăcătorului de către victimă sau de către aparținătorii acesteia tindea să fie nestăpânită și excesivă. Legea talionului, prin care se aplica vinovatului o pedeapsă identică cu fapta de care se făcea culpabil, a dus la elevarea dreptății punitive și la un mare pas înainte pe scara civilizației. Progresul a fost continuat de mutarea agentului răzbunării de la victimă la o agenție de drept neutră și obiectivă și, mai apoi, de înlocuirea răzbunării cu mila și iertarea, mai ales în cazul în care răufăcătorul și-a schimbat inima și mintea, s-a căit pentru fapta lui și a încercat să repare răul comis.

Evaluarea locului pe care trebuie să-l ocupe dreptatea punitivă într-o societate nu poate fi făcută la modul absolut, pe baza unor temeuri universale și anistorice. Faptul că răzbunarea nu se justifică în societățile aflate la un stadiu superior de dezvoltare socială nu trebuie să ducă la condamnarea practicilor subiacente dreptății punitive din societățile mai puțin civilizate, evident, sub rezerva proporționalității pedepsei cu gravitatea infracțiunii și a evitării practicilor pe care lumea civilizată le consideră intrinsec inumane, precum cruzimea și tortura.

Asemenea dreptății punitive, *DREPTATEA CORECTIVĂ* vizează acțiunile trecute și daunele produse în urma înfăptuirii acestora. De data aceasta, însă, nu se cere pedepsirea răufăcătorului, ci despăgubirea victimei. Mai exact, dreptatea corectivă îi impune vinovatului să-i acorde victimei compensații (financiare) pentru prejudiciile materiale sau daunele morale cauzate (Zadravec 2014, 240).

Dreptatea corectivă ridică cel puțin două dificultăți. Prima dintre ele vizează stabilirea cuantumului compensației cuvenite, mai ales dacă este vorba de provocarea unor daune morale. De regulă, atingerile aduse cinstei, demnității, onoarei, prestigiului profesional și altor valori similare sunt resimțite acut și exagerat de către victimă. Or, instanțele care acordă compensații nu se pot baza, în decizia lor, pe percepția subiectivă a victimei, ci pe criterii relativ neutre și obiective. Din păcate, aceste criterii sunt greu de găsit. De aceea,

cuantumul compensațiilor pare mai mult sau mai puțin arbitrar pentru toate părțile implicate. A doua problemă este legată de posibilitatea absolvirii de vină a răufăcătorului în condițiile acoperirii prejudiciilor cauzate. Este oare drept să-i scutim de pedeapsa penală pe actorii sociali care au suficient de multe resurse financiare pentru acoperirea prejudiciului creat și pentru plata unei amenzi substanțiale? În particular, este oare drept ca superbogații lumii să se bucure de impunitate? Este de notorietate, spre exemplu, că unele grupuri financiare internaționale s-au făcut vinovate de infracțiuni economice, în special de spălare de bani, însă directorii acestora au scăpat de urmărirea penală prin plata unei amenzi (ce-i drept, substanțiale). Suspendarea dreptății punitive a satisfăcut, în mod cert, autorii acelor fapte reprobabile și, destul de probabil, ea a ferit de turbulențe piețele financiare. Au rămas însă resentimentul și indignarea oamenilor obișnuiți, care s-au văzut puși în fața aplicării dreptății cu măsuri diferite.

Oarecum înrudită cu dreptatea corectivă, *DREPTATEA RESTAURATIVĂ* aduce împreună răufăcătorul, victima și comunitatea locală în scopul compensării prejudiciului, al reconcilierii infractorului cu victima și comunitatea locală și al refacerii țesutului social (Olson și Dzur 2004). Promovarea dreptății restaurative implică mutarea actului de justiție din spațiul tehnocrat și hiperspecializat al tribunalelor în centrele de justiție informale ale comunităților locale, reducerea rolului statului în tratarea unor infracțiuni minore, reducerea controlului tehnocraților asupra actului de justiție, democratizarea actului de justiție prin implicarea unor reprezentanți ai comunității locale, interacțiunea directă dintre infractor, victimă și reprezentanții comunității locale și centrarea eforturilor pe reconciliere și îmbunătățirea climatului social (Olson și Dzur 2004).

După cum se poate observa, practicarea dreptății restaurative este analogă tratamentelor medicale naturiste. Neinvazive și lipsite de reacții adverse majore, intervențiile specifice dreptății restaurative promet aducerea răufăcătorului, a victimei și a comunității locale cât mai aproape de starea de dinaintea săvârșirii infracțiunii. Foarte probabil, aplicarea cu succes a dreptății restaurative eliberează comunitatea locală de povara emoțiilor negative: mânie, indignare, resentiment, vinovăție, rușine etc. În sfârșit, implicarea neprofesioniștilor din

comunitatea locală îi familiarizează pe cetățeni cu procedurile administrării justiției și crește controlul democratic asupra actului de justiție. Din păcate, însă, aplicarea dreptății restaurative se face anevoios și reclamă un consum enorm de resurse. Mai exact, ea presupune din partea comunității locale un nivel minim de competență, o motivație suficientă de a participa la un act de justiție care n-o privește direct (în mod evident) și disponibilitatea de a cheltui timp și bani într-o activitate socială supererogatorie. Acolo unde aceste condiții lipsesc, practicarea dreptății restaurative rămâne un ideal de neatins.

Dacă dreptatea restaurativă pare oarecum exotică, cel puțin în societățile relativ fragmentate și mai puțin evolute, *DREPTATEA FUNCȚIONALĂ* este profund imersată în viața de zi cu zi a tuturor indivizilor din toate societățile. Conștienți că nu pot sau nu au nevoie să schimbe legile existente, cetățenii apelează la juriștii profesioniști pentru a-și rezolva cât mai avantajos problemele și pentru a-și satisface cât mai bine interesele (Merritt 2016). Avantajul social major al urmăririi dreptății funcționale este acela că eventualele schimbări afectează doar părțile aflate în litigiu, rezolvarea problemei acestora lăsând neschimbate raporturile dintre ceilalți membri ai societății. Ancorată strict în sistemul de legi existent, dreptatea funcțională pare să creeze mai multă insatisfacție decât alte tipuri de dreptate. După cum s-a menționat anterior, legile explicite prin care este administrată dreptatea sunt fatalmente imperfecte și nu acoperă satisfăcător toate cazurile posibile. În aceste condiții, soluția dată părților aflate în litigiu poate să aibă de-a face mai mult cu ingeniozitatea juristului de a specula prevederile și lacunele legii decât cu dimensiunea morală a dreptății. Evaziunea fiscală comisă în limitele legii și care ultragiază simțul comun (e.g. *Panama Papers*) și recurgera pe scară largă la toate căile legale de atac ilustrează foarte concludent limitele dreptății funcționale.

Insatisfacțiile resimțite la nivelul dreptății funcționale și nevoia de a face legile cât mai conforme cu imperativul moral al dreptății – de a-i da fiecăruia ceea ce i se cuvine – îi pune pe membrii unei societăți în fața *DREPTĂȚII NORMATIVE*. De data aceasta, indivizii nu încearcă să-și promoveze interesele în limitele cadrului legal existent, ci



reexaminează legile în vigoare și caută ajustarea lor, astfel încât ele să fie cât mai conforme cu principiile morale ale dreptății. Acest proces presupune recategorizarea (parțială a) vieții sociale, definirea unor noi alternative de acțiune și dezvoltarea unor soluții noi (Merritt 2016).

Perfect justificată în principiu, practicarea dreptății normative comportă anumite riscuri. În societățile imature din punct de vedere politic, actul de legiferare poate fi orientat mai curând spre satisfacerea unor interese nelegitime sau spre acordarea unor privilegii decât spre creșterea gradului de conformitate a legilor cu principiile morale ale dreptății. În plus, dacă dreptatea funcțională, supusă legilor existente, afectează doar părțile aflate în litigiu, dreptatea normativă, orientată spre schimbarea legilor existente, influențează milioane de alte persoane și instituții (Merritt 2016). Scăpat de sub control, procesul de legiferare poate bloca tranzacțiile funcționale din societate și, uneori, chiar poate zdruncina din temelii structura de ordine a societății. Conștiente de aceste riscuri, societățile democrat-liberale adoptă amendamente sau carte constituțională care limitează sfera actului de legiferare și impun proceduri care împiedică adoptarea precipitată de legi noi.

Implicați frecvent, de-a lungul întregii vieți, în multiple tranzacții cu semenii lor, indivizii sunt guvernați *volens nolens* de normele *DREPTĂȚII COMUTATIVE*. Acest tip de dreptate presupune îndeplinirea următoarelor condiții prealabile: (a) definirea părților implicate ca parteneri competenți și egali (în drepturi) în tranzacția care urmează a fi realizată; (b) identificarea posesiunilor care urmează a fi tranzacționate; (c) stabilitatea respectivelor posesiuni; (d) asumarea obligației de a onora promisiunile subiacente tranzacției; (e) efectuarea transferului în cunoștință de cauză și prin consimțământ liber exprimat (*cf.* Rommen 1998, 31; Zdravec 2014, 240; Spector 2015, 1080).

Cu toate că practica schimburilor contractuale are o vechime milenară, condițiile de tranzacționare sunt aproape general cunoscute sau, măcar, intuite, iar agențiile legiuitoare din societățile dezvoltate tutează tranzacțiile dintre membrii săi (veghind la buna lor desfășurare), condițiile formale ale dreptății comutative sunt frecvent încălcate, chiar și în zilele noastre. Competența și egalitatea în drepturi a părților incumbă o capacitate de negociere proporțională, însă, din

nefericire, în foarte multe situații, este evidentă asimetria părților. Evident, nu este vorba aici de diferențele de personalitate, caracter, inteligență, informare, securitate financiară etc. care îi ajută pe unii indivizi să obțină din tranzacții mai multe avantaje decât partenerii lor, ci de natura aranjamentelor juridice care privilegiază o parte în dauna celeilalte. Asemenea aranjamente juridice le ofereau patricienilor romani monopolul creditării și posibilitatea de a-i transforma în sclavi pe debitorii care nu-și mai pot plăti datoriile. În zilele noastre, din cauza costurilor administrative oneroase, companiile mici au o capacitate de negociere mai slabă în tranzacții decât companiile mari, care își pot defalca respectivele costuri administrative pe mai multe sucursale, filiale sau puncte de lucru. Condiția identificării clare a posesiunilor este neglijată de cumpărătorii ignoranți sau naivi care acceptă să dea ceva în schimbul unor pseudovalori, care, de fapt, nu înseamnă nimic: pseudoproprietăți din spațiul cosmic, false vindecări miraculoase, false acte de magie sau vrăjitorie, preziceri de-ale vizionarilor, schimbări în bine în viața de după moarte etc. Rămâne de discutat în ce măsură autoritatea legiuitoare, care se obligă să întărească dreptatea comutativă, poate interveni în acordul dintre doi particulari atunci când se poate demonstra în mod obiectiv că una dintre părți nu pune în joc nicio posesiune în cadrul tranzacției. Caracterul stabil al posesiunii tranzacționate este pus sub semnul întrebării atunci când bunul tranzacționat se află în litigiu, vânzătorul neputând dovedi că deține un titlu de proprietate incontestabil asupra acestuia. Metaforic vorbind, în limitele dreptății comutative, nu ar trebui să se poată vinde blana ursului din pădure. Condiția onorării angajamentelor luate în cadrul tranzacției este frecvent încălcată, mai ales în sfera comercială, de către cei care sunt hotărâți să nu predea partenerului bunul promis din chiar momentul convenirii schimbului. Cecurile fără acoperire, falimentele, neplata furnizorilor, neplata ratelor la credit etc. pot fi indicatori ai crizei economice, dar și indicatori ai încălcării generalizate a dreptății comutative într-o societate. În sfârșit, dreptatea comutativă este încălcată atunci când una dintre părți profită de instabilitatea emoțională, de starea de nevoie, de ignoranța și de lipsa de experiență a celeilalte părți pentru a obține un avantaj exagerat în urma tranzacției. Educarea membrilor unei

societăți în spiritul dreptății comutative nu este doar sarcina juriștilor, ci și a dascălilor, politicienilor, ziariștilor, moralistilor, conducătorilor religioși și a altor lideri de opinie. De altfel, orice persoană își poate aduce aportul la acest efort de educare respectând cu scrupulozitate, ea însăși, exigențele dreptății comutative.

Ultima ipostază a dreptății pe care o discutăm în acest context – *DREPTATEA DISTRIBUTIVĂ* – este, de altfel, și cea mai controversată. Ceea ce se poate accepta fără mari rezerve este doar definiția de principiu, anume că dreptatea distributivă presupune aplicarea unor reguli echitabile de distribuire a bunurilor comune și a surplusului asociațional (*associational surplus*) (Spector 2015, 1088-1089). Suficient de exactă, însă excesiv de abstractă, această formulă a dreptății distributive necesită câteva detalii și precizări.

Înainte de toate, problema dreptății distributive nu poate fi pusă decât acolo unde s-a stabilit *prin consens* colectivitatea de referință. Această colectivitate poate avea dimensiuni variabile mergând de la familia restrânsă la întreaga umanitate. De regulă, însă, discuțiile legate de distribuirea echitabilă a bunurilor (materiale) comune se pune la nivelul statelor naționale. Dacă acceptăm această precizare legată de colectivitatea de referință, trebuie să admitem și faptul că problemele social-economice majore de pe planetă – malnutriția, accesul redus la sursele sigure de apă, lipsa locuințelor, lipsa serviciilor medicale de calitate, nivelul precar al educației și instruirii, suprapopularea, sărăcia etc. – sunt guvernate de principiul carității, iar nu de cel al dreptății distributive. Excedentul de bunuri materiale din țările bogate ar putea fi transferat – în numele dreptății distributive – în țările sărace numai dacă *toate* țările ar consimți să formeze o singură colectivitate la nivelul întregii planete, ceea ce, deocamdată, nu este cazul.

O dată stabilită colectivitatea de referință, putem defini bunurile comune și surplusul asociațional. Într-o primă instanță, recurgând la o determinare negativă, putem spune că ceea ce câștigă un individ prin producție și schimb liber, în condițiile respectării dreptății comutative, sunt bunuri eminamente private, pe care individul le poate consuma discreționar și în mod exclusiv. Spre exemplu, mașina personală pe care am cumpărat-o din resurse proprii în urma unei tranzacții

comerciale libere este bunul meu privat pe care îl folosesc (în condițiile legii) cum cred de cuviință. Ca atare, îi pot împiedica pe toți ceilalți să-mi folosească mașina fără a fi nevoie să-mi motivez refuzul partajării. Exceptând cazurile de forță majoră – războaie, revoluții, dezastre naturale etc. –, mașina mea personală nu poate face obiectul aplicării unei reguli echitabile de distribuire a bunurilor în societate. Spre deosebire de bunurile private, bunurile comune nu pot fi acordate cuiva fără a fi acordate în principiu tuturor. Drumurile, mijloacele de transport în comun, parcurile, teatrele, muzeele, mediul curat, siguranța personală, pacea socială etc. sunt bunuri publice întrucât nimeni nu îi poate împiedica sau limita pe semenii lui să beneficieze de ele (*cf.* Fărte 2010, 112). Bunurile comune se constituie din veniturile obținute prin administrarea activelor și investițiilor statului, dar și prin aplicarea de taxe și impozite. Acolo unde veniturile statului exced cheltuielile bugetare, se constituie un surplus asociațional, care poate fi gestionat după aceleași reguli ca bunurile comune.

Mărimea patrimoniului de bunuri comune reflectă opțiunea dominantă a societății pentru individualism, respectiv socialism și se corelează direct cu nivelul taxelor și impozitelor aplicate. În societățile în care predomină individualismul, cetățenii preferă să se bucure (într-o manieră exclusivă) de bunurile private pe care le pot obține pe o piață liberă prin producție sau schimburi comerciale, în acord cu exigențele dreptății comutative. Conștienți că taxele și impozitele le diminuează masa bunurilor private, aceștia militează pentru o fiscalitate redusă, consimțind să se bucure, ca efect al acestei politici fiscale, de un patrimoniu mai sărac de bunuri comune. Preferința pentru individualism și pentru consumul de bunuri private poate să indice încredere în propria eficiență economică, spirit competitiv, eterogenitate socială (eventual și genetică), neîncredere în imparțialitatea autorității legiuitoare, insatisfacție legată de calitatea bunurilor comune și egoism.

Pe de altă parte, în societățile colectiviste, cetățenii preferă ca nivelul lor de bunăstare să depindă în cea mai mare măsură de consumul de bunuri comune, chiar cu prețul unui nivel înalt al taxelor și impozitelor. În cazurile ideale, preferința pentru socialism este determinată de opțiunea cvasi-unanimă pentru egalitate, întrajutorare,

omogenitate și integrare, de convingerea că autoritatea legiuitoare acționează în spiritul dreptății și carității, precum și de un grad înalt de satisfacție privind consumul bunurilor comune. În aceste condiții deloc simplu de întrunit, presiunea taxelor și impozitelor poate lăsa nealterată motivația cetățenilor de a fi eficienți din punct de vedere economic. Dacă, însă, preferința pentru socialism este determinată de invidie, indolență și tendința generală de a trăi pe cheltuiala celorlalți (cf. Bastiat 2011), patrimoniul bunurilor comune se împuținează și se degradează. Apăsăți de povara taxelor și impozitelor, dezamăgiți de calitatea bunurilor comune și convinși că slujesc un „stat servil”, care îi obligă să muncească în beneficiul altora (Belloc 1912), cetățenii își pierd motivația de a fi productivi și tind să îngroașe rândurile celor care vor să primească ceva pentru nimic.

Considerațiile de mai sus nu au menirea de a justifica, la modul absolut, o anumită strategie de socializare și o anumită politică fiscală. Individualismul și socialismul generează deopotrivă efecte pozitive și efecte negative de la o societate la alta și de la o epocă istorică la alta. De regulă, societățile adoptă un mixaj de individualism și socialism, precum și o politică fiscală de formare și administrare a bunurilor comune, urmând metoda încercării și erorii, iar nu la capătul unor cercetări științifice. Pe de altă parte, putem discuta, totuși, în context științific, consecințele care decurg din adoptarea unei anumite formule de constituire și administrare a bunurilor comune într-un anumit mediu social.

După constituirea patrimoniului de bunuri comune și a eventualului surplus asociațional, în funcție de tendința spre individualism sau socialism, se poate pune problema identificării regulilor echitabile de distribuire a acestora.

Unele variante de aplicare a dreptății distributive țin cont de *nevoile* indivizilor (Rogers 1918, 146; Zdravec 2014, 238). Înainte de toate, ar avea dreptul la o parte din bunurile comune membrii societății care nu se pot îngriji pe ei înșiși: copiii, bolnavii mintali, persoanele cu handicap, persoanele vârstnice, persoanele care și-au pierdut capacitatea de muncă etc. Este de reținut aici precizarea că dreptatea distributivă nu poate fi aplicată decât împreună cu dreptatea asocia-tivă. Agenția legiuitoare dintr-o societate nu se poate prevala de

dreptatea distributivă pentru a împărți patrimoniul bunurilor comune persoanelor neajutorate din afara acelei societăți. Bineînțeles, aceste persoane pot și, din punct de vedere moral, trebuie ajutate, însă numai cu bunuri private, în conformitate cu principiul carității. Este de adăugat, apoi, că sprijinul acordat persoanelor neajutorate de către agenția care aplică regulile dreptății distributive trebuie să aibă un rol subsidiar. Mai exact, acest sprijin poate să se adauge, însă nu poate să se substituie, ajutorului pe care alți actori sociali – părinți, copii, tutori etc. – au datoria morală și legală să-l ofere. Externalizarea costurilor legate de întreținerea propriilor aparținători nu respectă cerințele dreptății distributive și poate fi considerată o formă de parazitism social. În sfârșit, se poate accepta fără rezerve că sprijinul persoanelor neajutorate trebuie să se ridice la nivelul de subzistență specific societății respective. Spre exemplu, nivelul ajutorului de subzistență este, în mod firesc, mai mare în Norvegia decât în Somalia. Bunurile care îl ajută să supraviețuiască pe un somalez îi sunt cu totul insuficiente unui norvegian.

O variantă mai radicală a înfăptuirii dreptății distributive în funcție de nevoi a fost propusă de Harry Allen Overstreet (1915) și este promovată de stânga progresistă contemporană. Conform acestei viziuni, bunurile comune (obținute prin socializarea resurselor) nu trebuie să satisfacă doar nevoile fizice, de subzistență, ale fiecărui individ, ci trebuie să acopere nevoile *din ce în ce mai numeroase, mai mari și mai complexe* ale unui nou tip de om, cu un nou tip de caracter, „care își găsește mândria în apartenența la grup, bucuria în posesiunile și activitățile comune ale grupului, loialitatea în bunăstarea grupului” (Overstreet 1915, 391).

Generoasă în principiu, această perspectivă asupra dreptății (distributive) ridică cel puțin două probleme serioase. Prima dintre ele vizează definirea și promovarea noului tip de om la nivelul întregii societăți și, de ce nu, la nivelul întregii umanități. Nefiind stăpâni suverani ai creației, oamenii nu au legitimitatea de a practica în mod voluntarist evoluția asistată, cu atât mai puțin asupra lor înșiși. Cel puțin din perspectivă democrat-liberală, oamenii au dreptul să-și cultive nevoile proprii, chiar dacă unele dintre ele sunt diferite sau chiar incompatibile cu ale celorlalți. De ce ar trebui să susțină cineva

„activitățile comune ale grupului” dacă nu-și găsește „bucuria” în apartenența la acel grup?

Cea de-a doua problemă este legată de procurarea bunurilor comune capabile să satisfacă nevoile din ce în ce mai numeroase, mai mari și mai complexe ale omului nou. De-a lungul istoriei umanității, inclusiv în zilele noastre, au existat și există dificultăți în acoperirea nevoilor de subzistență. Noile tehnologii de producție și comunicare au redus semnificativ, însă nu au eliminat aceste probleme. Acoperirea cu bunuri comune a nevoilor noului tip de om ar presupune un nivel foarte înalt de eficiență economică și o socializare cvasi-totală a resurselor societății, în primul rând a factorilor de producție. Or, oamenii și-au manifestat întotdeauna dispoziția de a respinge orice încercare de a-i împiedica să facă ceea ce le place cu propriile lor bunuri (Rogers 1918, 143). Istoria a demonstrat că socializarea progresivă a producției și a consumului, mai ales în societățile eterogene, generează ineficiență economică, penurie de bunuri (comune), sărăcie și dificultăți în acoperirea nevoilor de subzistență.

O variantă de compromis a înfăptuirii dreptății distributive în funcție de nevoi ar ține cont de *nivelul de prosperitate al societății* și de nevoile (nu doar de subzistență ale) tuturor cetățenilor, nu doar ale celor care nu se pot ajuta pe ei înșiși. Ar fi vorba aici de suplimentarea bunurilor private, pe care indivizii le obțin în funcție de performanța lor economică și de meritele lor, cu un pachet de bunuri comune (și gratuite), astfel încât și cei mai defavorizați cetățeni să beneficieze de prosperitatea generală a societății. Răspândirea bunăstării acumulate, astfel încât aceasta să ajungă și la indivizii neajutorați, neperformanți sau ghinioniști pare un lucru rezonabil și acceptabil la nivelul întregii societăți. Rămâne, însă, de discutat măsura în care acest lucru trebuie impus într-o manieră coercitivă, sub semnul dreptății distributive, fiind de notorietate faptul că agenții economici privați contribuie substanțial la generalizarea bunăstării prin scăderea prețurilor și chiar prin oferirea gratuită a unor bunuri. Spre exemplu, nimeni nu se mai miră că poate folosi gratuit parcarile, spațiile de joacă, instalațiile sanitare și alte facilități ale centrelor comerciale, că poate citi gratuit milioane de cărți și articole de presă (în format electronic), că poate vizita virtual fără să plătească marile muzee ale lumii sau că poate

cumpăra produse care erau accesibile acum câteva decenii doar unei infime minorități: zboruri cu avionul, vacanțe în străinătate, autoturisme, produse electromice, produse electrocasnice etc. Foarte probabil, multe dintre aceste produse nu ar fi ajuns în consumul omului obișnuit dacă ar fi intrat ca bunuri comune într-o schemă de aplicare a dreptății distributive.

În viziunea altor autori, distribuirea echitabilă a bunurilor comune ar trebui să țină cont de *serviciile sociale* asumate de către membrii societății și de *meritele* câștigate în îndeplinirea acestor servicii. Spre exemplu, nu ar fi echitabil ca unui șef de guvern și unui șomer să li se repartizeze o cotă egală de bunuri comune, știut fiind faptul că ceea ce asigură traiul de zi cu zi al șomerului nu-i permite primului-ministru îndeplinirea satisfăcătoare a sarcinilor de serviciu. Este de menționat, totuși, că distribuirea bunurilor comune în raport de dificultatea sarcinilor sociale de îndeplinit are drept condiție necesară asumarea de către fiecare individ a serviciului social pentru care este cel mai bine adaptat (Smith 1979, 373). Autoritatea legiuitoare ar încălca principiul dreptății dacă i-ar aloca unui individ un volum mai mare de bunuri comune, astfel încât acesta să poată îndeplini o funcție publică pentru care nu are pregătirea necesară.

Ocupând locuri diferite în societate și îndeplinind funcții sociale diferite, indivizii câștigă merite diferite în efortul de menținere și dezvoltare a societății. Regulile dreptății distributive cer ca bunurile comune repartizate să fie direct proporționale cu aceste merite (Zdravec 2014, 238). Din păcate, ceea ce este rezonabil în teorie nu poate fi pus întotdeauna în practică. Nicio instanță umană din lume nu ar fi în stare să stabilească matematic justa proporție între meritele dobândite în îndeplinirea sarcinilor sociale și cantitatea de bunuri comune cuvenite.

Schemele de repartizare a bunurilor comune sub semnul dreptății distributive nu se limitează doar la cele care țin cont de nevoile de bază ale persoanelor neajutate, de nevoile complexe ale noului tip de om, de nivelul de prosperitate al societății, de sarcinile sociale îndeplinite de cetățeni sau de meritele dobândite în efortul de menținere și dezvoltare a societății. Pe baza unor calcule utilitariste sau în funcție de reacțiile afective ale subiecților puși să judece dacă anumite



principii de distribuire a bunurilor sunt echitabile sau nu, au fost avansate și testate și alte scheme de înfăptuire a dreptății distributive. În acest sens, este de menționat studiul experimental al lui Norman Frohlich și Joe Oppenheimer (cf. Boudon și Betton 1999; Ho 2005), în care a fost testată atitudinea unor subiecți cu privire la următoarele principii „echitabile” de distribuire a bunurilor (comune):

1. *Principiul derivat din teoria rawlsiană a dreptății*: bunurile trebuie distribuite astfel încât să fie maximizate veniturile celei mai defavorizate clase sociale;
2. *Principiul derivat din teoria utilitaristă a lui John Harsanyi*: bunurile trebuie distribuite astfel încât să fie maximizate veniturile clasei de mijloc;
3. *Principiul „combinat”*: bunurile trebuie distribuite astfel încât să fie maximizate veniturile clasei de mijloc, iar veniturile celei mai defavorizate clase sociale să nu scadă sub un anumit minimum;
4. *Principiul „egalității”*: bunurile trebuie distribuite astfel încât să fie maximizate veniturile clasei de mijloc și să fie reduse la minimum inegalitățile de venit.

Reacțiile subiecților au fost oarecum surprinzătoare: 77,8% dintre subiecți au considerat mai just principiul „combinat”, 12,3%, principiul lui John Harsanyi, 8,64%, principiul „egalității” și doar 1,23%, principiul rawlsian al diferenței (Boudon și Betton 1999, 375).

Consacră studiul lui Norman Frohlich și Joe Oppenheimer un anumit principiu de distribuire echitabilă a bunurilor (comune)? Nicidecum. De altfel, el nici nu și-a propus acest lucru. Reacțiile afective conjuncturale la anumite principii abstracte, în formularea cărora intră mulți termeni vagi (e.g. „cea mai defavorizată clasă socială”, „clasă de mijloc”) reflectă mai curând rolul intereselor personale în adeziunea la o anumită idee de dreptate decât justetea absolută a unuia dintre principiile dreptății distributive.

Pentru a conchide, nu există *un* principiu al dreptății distributive care să fie valabil la modul absolut, în orice societate și în orice epocă istorică. În schimb, putem identifica diferite variante de înfăptuire a dreptății distributive și, în mod corespunzător, reguli diferite de distribuire „echitabilă” a bunurilor comune. Aceste reguli sunt adoptate

sau abandonate în funcție de interesele indivizilor și de particularitățile societății pe care aceștia o formează, în primul rând de forma ei de organizare politică. În plus, regulile de distribuire a bunurilor comune pot fi judecate sub raportul compatibilității lor cu principiile democrației liberale. Democrația liberală nu este sacrosantă și, de aceea, nici o societate nu este obligată să o adopte pentru a supraviețui. Dacă, însă, opțiunea pentru această formă de organizare politică a fost adoptată explicit, este bine ca cetățenii să știe ce reguli ale dreptății distributive pot sau nu pot fi aplicate în mod consistent.

### **Concluzii: ideea de dreptate în sfera publică agonistică**

Până la acest punct, am oferit câteva clarificări ale ideii de dreptate și am trecut în revistă principalele tipuri de dreptate prin prisma compatibilității lor cu principiile și valorile democrat-liberale. În acest sens, am evidențiat faptul că singura teză general acceptată cu privire la dreptate (teză care, de altfel, este și cea mai abstractă) este aceea că dreptatea este dispoziția statornică și permanentă de a-i da fiecăruia ceea ce i se cuvine. Am argumentat, apoi, că dreptatea nu subzistă în virtutea unei legi naturale care (re)stabilește echilibrul și ordinea în Univers și că oamenii (de regulă, cei nemulțumiți de starea societății în care trăiesc) mai curând vor să vadă decât constată obiectiv aplicarea, respectiv încălcarea „adevăratei” dreptăți. Formulele de genul „[N]ici un guvern nu este suficient de puternic, nici o constituție suficient de sacră, nici o instituție ecleziastică suficient de pioasă pentru a supraviețui practicării nedreptății în numele ei” (Ward 1920, 349) sunt avertismente etico-religioase, iar nu adevăruri confirmate empiric.

În măsura în care nu se poate demonstra că există un simț al dreptății, un sentiment al dreptății sau un instinct al dreptății, trebuie să acceptăm faptul că oamenii își reglează conduita în funcție de anumite idei despre dreptate, pe care le adoptă și promovează printr-un efort susținut de cunoaștere și voință. Aceste idei au de-a face cu dobândirea sau (re)distribuirea unor bunuri exterioare sub autoritatea unei instanțe legiuitoare, care consacră anumite aspecte

particulare ale dreptății sub forma legilor explicate. Respectiva autoritate legiuitoare fundamentează o anumită idee de dreptate pe un sistem de drepturi, libertăți și imunități acceptat prin consimțământ cvasi-general de întreaga societate. În spațiul euro-atlantic, acest sistem de drepturi și libertăți corespunde organizării politice democrat-liberale.

Discutarea critică a principalelor tipuri de dreptate – asociativă, punitivă, corectivă, restaurativă, funcțională, normativă, comutativă și distributivă – ne-a permis să evidențiem exigențele formale ale dreptății în diverse aranjamente sociale și în legătură cu diverse aspecte din viața indivizilor și societății. Cunoașterea temeinică a multiplelor ipostaze ale dreptății este absolut necesară întrucât condiționează necesar elevarea dezbaterilor – inerent conflictuale – cu privire la înfăptuirea dreptății.

Viața politică a unei societăți democrat-liberale nu necesită promovarea unei singure idei despre dreptate și acordarea anumitor conținuturi tipurilor de dreptate. Dogmatismul susținerilor despre dreptate ar presupune, pe lângă o confirmare empirică irefutabilă, abandonarea oricărui interes sau parti-pris personal. Or, imparțialitatea absolută în viața politică nu este doar imposibilă, ci și indezirabilă. Cel puțin în societățile pluraliste, oamenii sunt mefienți față de semenii subjugăți de propriul interes, dar și față de cei care manifestă un dezinteres olimpian (Montada 1998, 82). De aceea, dezbaterile substanțiale și fructuoase cu privire la dreptate presupun prezența concomitentă a unui interes propriu legitim și a capacității de a reacționa rațional la argumentele unei teze.

Neexistând un fundament natural al dreptății și fiind puse în joc interese personale sau de grup foarte puternice, dezbaterile despre dreptate implică și o ciocnire a voințelor militante. Participanții la aceste dezbateri se angajează într-o luptă pentru hegemonie politică, încercând să excludă ideile rivale despre dreptate. Cu alte cuvinte, dezbaterile substanțiale despre dreptate se desfășoară *volens nolens* într-o „sferă publică agonistică” (Dahlberg 2007).

Pentru a reduce tensiunea inerentă din dezbaterile privind dreptatea și pentru a stimula receptivitatea la argumentele rezonabile

puse în joc, ar fi de dorit ca participanții la aceste discuții critice să respecte următoarele reguli (cf. Fârte 2017, 107):

- Nu aplicați adversarului etichete infamante;
- Nu faceți speculații rău intenționate despre adversar;
- Nu căutați interesele ascunse care îl motivează pe adversar să susțină anumite teze;
- Nu faceți referire la caracterul, temperamentul și trăsăturile de personalitate ale adversarului;
- Prezentați dovezi relevante în sprijinul afirmațiilor făcute;
- Rămâneți concentrat pe problema discutată.

Aceste reguli ar trebui respectate nu doar pentru menținerea unui climat civilizat – propriu dialogului rațional –, ci și pentru a respecta exigențele dreptății comutative. De autenticitatea și civilitatea dezbatelor agonistice despre dreptate depind calitatea vieții politice și adecvarea ideii de dreptate pe care o promovează autoritatea legiuitoare la interesele vitale ale indivizilor și societății.

### Bibliografie

1. Alexander, H. B. 1915. „Justice and Progress.” *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods* 12(8): 207-212. doi: 10.2307/2012679.
2. Bass, Robert. 2012. „David Schmitz, *The Elements of Justice* (Cambridge, England: Cambridge University Press. 2006).” *Journal of Value Inquiry* 46: 255-257. doi: 10.1007/s10790-012-9323-3.
3. Bastiat, Claude Frédéric. 2011. *The Bastiat Collection*. Second edition. Auburn (AL): Mises Institute.
4. Belloc, Hilaire. 1912. *The Servile State*. London & Edinburgh: T.N. Foulsh. <https://ia800504.us.archive.org/13/items/servilestate00belluoft/servilestat00belluoft.pdf>.
5. Bîlbă, Corneliu. 2016. „Trei strategii ale individualismului modern: contractul, utilitatea și ordinea spontană.” În *Tensiuni ale dreptății. Subiectivitate și normativitate*, editată de Cristian Moisuc, 101-124. Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană.
6. Boudon, Raymond, and Emmanuelle Betton. 1999. „Explaining the Feelings of Justice.” *Ethical Theory and Moral Practice* 2: 365-398.
7. Dahlberg, Lincoln. 2007. „The Internet and Discursive Exclusion: From Deliberative to Agonistic Public Sphere Theory.” 128-147. doi: 10.1057/9780230592469\_8.

8. Fârte, Gheorghe-Ilie. 2010. „Acțiune civică și comunicare publică într-o societate autoguvernată.” *Argumentum: Journal of the Seminar of Discursive Logic, Argumentation Theory and Rhetoric* 8: 108-138. [http://www.fssp.uaic.ro/argumentum/numarul%208/Gheorghe-Ilie\\_FART E\\_Argumentum\\_nr.8\\_2010.pdf](http://www.fssp.uaic.ro/argumentum/numarul%208/Gheorghe-Ilie_FART E_Argumentum_nr.8_2010.pdf).
9. Fârte, Gheorghe-Ilie. 2015. „The Principle of Peaceable Conduct as a Discrimination Tool in Social Life.” *Argumentum. Journal of the Seminar of Discursive Logic, Argumentation Theory and Rhetoric* 13(1): 95-111. [https://www.fssp.uaic.ro/argumentum/Numarul%2013%20issue%201/06\\_F arte\\_tehno.pdf](https://www.fssp.uaic.ro/argumentum/Numarul%2013%20issue%201/06_F arte_tehno.pdf).
10. Fârte, Gheorghe-Ilie. 2017. „On the Integration of Populism into the Democratic Public Sphere.” *Argumentum. Journal of the Seminar of Discursive Logic, Argumentation Theory and Rhetoric* 15(2): 87-109. [https://www.fssp.uaic.ro/argumentum/Numarul%2015%20issue%202/06\\_I \\_Farte\\_tehno.pdf](https://www.fssp.uaic.ro/argumentum/Numarul%2015%20issue%202/06_I _Farte_tehno.pdf).
11. Foster, Susanne. 2004. „Justice is a Virtue.” *Philosophia* 31(3-4): 501-512.
12. Hayek, Friedrich A. 1952. *The Counter-Revolution of Science: Studies on the Abuse of Reason*. Glencoe (IL): The Free Press.
13. Ho, Mun Chan. 2005. „Rawls' Theory of Justice: A Naturalistic Evaluation.” *Journal of Medicine and Philosophy* 30(5): 449-465. <http://dx.doi.org/10.1080/03605310500253022>.
14. Holmes, Oliver Wendell. 1918. „Natural Law.” *Harvard Law Review* 32(1): 40-44. doi:10.2307/1327676.
15. Mæterlinck, Maurice. 1902. „The Mystery of Justice.” *The North American Review* 174(542): 1-11. <http://www.jstor.org/stable/25105269>.
16. Mechem, Floyd R. 1916. „An Inquiry concerning Justice.” *Michigan Law Review* 14(5): 361-382. <http://www.jstor.org/stable/1276676>.
17. Merritt, Deborah Jones. 2016. „Cognition and Justice: New Ways to Think Like a Lawyer.” *Arkansas Law Review* 69: 47-69.
18. Montada, Leo. 1998. „Justice: Just a Rational Choice.” *Social Justice Research* 11(2): 81-101.
19. Olson, Susan M. and Albert W. Dzur. 2004. „Revisiting Informal Justice: Restorative Justice and Democratic Professionalism.” *Law & Society Review* 38(1): 139-176. <http://www.jstor.org/stable/1555115>.
20. Overstreet, Harry Allen. 1915. „Philosophy and the New Justice.” *International Journal of Ethics* 25(3): 277-291. <http://www.jstor.org/stable/2376818>.
21. Pieper, Josef. 1965. *The Four Cardinal Virtues: Prudence, Justice, Fortitude, Temperance*. New York: Harcourt, Brace & World, Inc.

22. Rogers, Arthur K. 1918. „The Principles of Distributive Justice.” *International Journal of Ethics* 28(2): 143-158. <http://www.jstor.org/stable/2377534>.
23. Rommen, Heinrich. 1998. *The Natural Law: A Study in Legal and Social History and Philosophy*, Indianapolis: Liberty Fund. <http://oll.libertyfund.org/titles/676>.
24. Smith, Nicholas D. 1979. „An Argument for the Definition of Justice in Plato’s Republic.” *Philosophical Studies* 35: 373-383.
25. Soltan, Karol Edward. 1997. „Impartiality, Objectivity, and Justice (Justice as Impartiality. By Brian Barry. Oxford: Clarendon Press, 1995).” *Social Justice Research* 10(1): 99-108.
26. Spector, Horacio. 2015. „Two Conceptions of Justice and the Dystopia of Global Justice.” *San Diego Law Review* 52: 1077-1121.
27. Spencer, Herbert. 1891a. *Essays: Scientific, Political, and Speculative*. Library Edition, containing Seven Essays not before republished, and various other Additions. Vol. 1. London: Williams and Norgate. <http://oll.libertyfund.org/titles/335>.
28. Spencer, Herbert. 1891b. *Justice: Being Part IV of The Principles of Ethics*. London: Williams and Norgate. <http://oll.libertyfund.org/titles/1100>.
29. Ward, Harry F. 1920. „Why I Believe in Giving Justice.” *The Biblical World* 54(4): 348-351. <http://www.jstor.org/stable/3136154>.
30. Wright, William K. 1911. „The Psychology of Punitive Justice.” *The Philosophical Review* 20(6): 622-635. <http://www.jstor.org/stable/2178011>.
31. Zadravec, Mojca. 2014. „Justice in the Old Testament.” *Pravnik* 69(131): 235-241. udc: 340.114:27-423.78.
32. \*\*\* Iezechiel. In *Biblia Ortodoxă*. <http://www.bibliaortodoxa.ro/carte.php?id=33&cap=18>.

**Virgil Stoica,  
Bogdan Constantin Mihailescu**  
(coordonatori)

# **Noi perspective asupra valorilor politice**



2018

**Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României**

**Noi perspective asupra valorilor politice /**

coord.: Virgil Stoica, Bogdan Constantin Mihailescu. - Iași:

Editura Universității „Al. I. Cuza”, 2018

Conține bibliografie

ISBN 978-606-714-491-8

I. Stoica, Virgil (coord.)

II. Mihailescu, Bogdan Constantin (coord.)



## CUPRINS

---

Introducere.....	9
------------------	---

### **Partea I** **O reflecție epistemologică asupra valorilor politice**

BOGDAN CONSTANTIN MIHAILESCU	
Valori politice, internalism și referențialitate .....	19

### **Partea a II-a** **O analiză spectrală a valorilor politice – evoluții, instituții, comportament și securitate**

VIRGIL STOICA, BOGDAN CONSTANTIN MIHAILESCU	
Evoluția valorilor politice în rândul cetățenilor municipiului Iași (2002-2014) .....	37
NATALIA PUTINĂ, MARIANA IAȚCO, ANGELA CARAMAN	
Construirea democrației prin exercițiul referendumului – experiența Republicii Moldova.....	63
SILVIU-PETRU GRECU	
Psihologie politică în spațiul românesc. Structuri cognitive, valori și comportamente politice .....	91
BOGDAN ȘTEFANACHI	
Securitate și securitate umană – viziuni tradiționale și un nou cadru de analiză.....	127

### **Partea a III-a** **Dreptatea. Perspective teoretice asupra valorilor politice**

GHEORGHE-ILIE FĂRTE	
Dreptatea ca principiu de organizare a vieții politice .....	145

CORNELIU BÎLBĂ	
Natura omului, dreptatea și democrația. Considerații inactuale despre <i>omul recent</i> .....	175
PATRICE CANIVEZ	
Dreptatea și eficacitatea. Eric Weil și interpretarea modernizării .....	199

#### **Partea a IV-a**

#### **Valorile politice între ideal și strategii de comunicare**

ANTON ADĂMUȚ	
Metode politice și noocrație la Camil Petrescu .....	219
HORIA-COSTIN CHIRIAC	
Avatarul retoric și profilul axiologic al discursului politic .....	239